

Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt

Albert Fuchs

Jesus in der Verkündigung der Kirche

INHALTSVERZEICHNIS

| | |
|--|-----|
| Vorwort | 7 |
| <i>Prof. Dr. Harald Riesenfeld, Univ. Uppsala*</i> | |
| 751 20 Uppsala 1, Box 511 | |
| Zur Frage nach der Einheit des Neuen Testaments | 9 |
| <i>Prof. Dr. Xavier Léon-Dufour, SJ</i> | |
| 75006 Paris, Centre Sèvres, 35, rue de Sèvres | |
| Das Sprechen von Auferstehung | 26 |
| <i>Prof. Dr. Bo Reicke, Univ. Basel</i> | |
| 4000 Basel, Spalentorweg 24 | |
| Die Verkündigung des Täufers nach Lukas | 50 |
| <i>Prof. DDr. Albert Fuchs, Phil.-Theol. Hochschule Linz</i> | |
| 4020 Linz, Harrachstraße 7 | |
| Intention und Adressaten der Bußpredigt des Täufers bei Mt 3,7–10 | 62 |
| <i>Prof. Dr. Bo Reicke, Univ. Basel</i> | |
| 4000 Basel, Spalentorweg 24 | |
| Die jüdischen Baptisten und Johannes der Täufer | 76 |
| <i>Prof. Dr. Lars Hartman, Univ. Uppsala</i> | |
| 752 45 Uppsala, Tuvängsvägen 4 | |
| Taufe, Geist und Sohnschaft. Traditionsgeschichtliche Erwägungen zu Mk 1,9–11 par | 89 |
| <i>Hermann Aichinger, Phil.-Theol. Hochschule Linz</i> | |
| 4020 Linz, Harrachstraße 7 | |
| Quellenkritische Untersuchung der Perikope vom Ährenraufen am Sabbat Mk 2,23–28 par Mt 12,1–8 par Lk 6,1–5 | 110 |
| <i>Univ.Ass. Dr. Günter Stemberger, Univ. Wien</i> | |
| 1080 Wien, Piaristengasse 38/11 | |
| Die Stephanusrede (Apg 7) und die jüdische Tradition | 154 |
| <i>Prof. Dr. Franz Zeilinger, Univ. Graz</i> | |
| 8010 Graz, Bergmannngasse 25 | |
| Die Träger der apostolischen Tradition im Kolosserbrief | 175 |
| Bibliographie | 191 |
| Abkürzungen | 201 |
| Autorenregister | 203 |

* Angegeben sind wissenschaftliche Institution und Privatadresse des Autors.

VORWORT

Der vorliegende Band vereinigt verschiedene Aufsätze zum Neuen Testament unter dem Gesamttitel „Jesus in der Verkündigung der Kirche“. Dabei war es nicht die Absicht der Autoren, dieser Frage ausführlich und thematisch nachzugehen. Der Titel wurde vielmehr in gewissem Sinn als nachträglicher Sammeltitle gewählt. Der weitgespannte Bogen der behandelten Themen kann aber tatsächlich ein Bild davon vermitteln, auf wie vielfache Weise sich der „historische Jesus“ in der Kirche wiederfindet bzw. wie differenziert die Kirche die Bedeutung der Person Jesu zu entfalten und den jeweiligen Adressaten verständlich zu machen suchte.

Vom Inhalt her bieten die einzelnen Artikel eine große Abwechslung und berühren eine ganze Reihe neutestamentlicher Arbeitsgebiete. Probleme der Hermeneutik und Literarkritik finden sich ebenso wie solche der Exegese und Bibeltheologie. Zusätzlich kommen die Umwelt des Neuen Testaments, religionsgeschichtliche Fragen und Probleme der jüdischen Exegese zur Sprache, sodaß insgesamt auch ein bestimmter Querschnitt durch die neutestamentlichen Forschungsgebiete geboten wird.

Bei den hier veröffentlichten Untersuchungen handelt es sich zum größeren Teil um Originalartikel, teilweise aber auch um Neubearbeitungen von Aufsätzen von Vertretern der Uppsala-Schule, die vorher nur auf Schwedisch erschienen waren. Es ist sehr erfreulich, daß diese bedeutsamen Arbeiten nun auch einem internationalen Leserkreis auf Deutsch zugänglich sind.

Es braucht nicht gesagt zu werden, daß für die verschiedenen Artikel die einzelnen Autoren selbst verantwortlich sind. Vereinheitlicht wurden nur die sehr unterschiedliche Schreibweise biblischer Namen, die Abkürzungen und die Literaturangaben. Dabei wurde immer versucht, die letzte erreichbare Auflage zu zitieren.

Schließlich danke ich allen herzlich, die zum Zustandekommen dieses Bandes beigetragen haben. Neben manchen, die ungenannt bleiben, möchte ich hier den raschen und sorgfältigen Druck der Fa. Ing. F. Plöchl erwähnen. Vor allem danke ich aber meiner Assistentin, Fr. Chr. Eckmair,

*die auch das Literaturverzeichnis und die übrigen Register erstellt hat,
für die vielfache Mühe, die mit der vorbereitenden Arbeit verbunden
war.*

DDr. Albert Fuchs

DAS SPRECHEN VON AUFERSTEHUNG¹*Xavier Léon-Dufour*

Ein schwieriges, aber grundlegendes Thema soll hier behandelt werden: Wir möchten versuchen näher zu präzisieren, unter welchen Bedingungen der Mensch über den sprechen kann, den der Glaube den Auferstandenen nennt, und wie er über die Menschen reden kann, von denen der Glaube erklärt, sie würden auferstehen.² Wie vermag man über Jesus zu sprechen, der nach seinem Tod für immer lebt? Auf welche Weise darf man über die Menschen reden, die nach ihrem Tod auf ewig leben sollen? Denkt man darüber etwas genauer nach, dann geht dieser Versuch über die menschliche Erfahrung hinaus; kein Lebender hat ja den Tod schon hinter sich und niemand darf den Anspruch erheben, Herr über den Zeitraum ohne Grenzen zu sein. Und doch stehe ich durch den Glauben in einer einzigen Verbindung mit Menschen, die behaupten, ihnen sei der lebendige Jesus nach seinem Tod begegnet. Diese Menschen aber haben ihre Erfahrung in den Sprachmodellen ihrer Zeit zum Ausdruck gebracht.

Das uns heute beunruhigende Problem betrifft nicht eigentlich die Wahrheit ihrer Aussage, sondern ihr Sprachmodell: Dürfen wir heute einfach und naiv wiederholen, was die Zeugen darüber zu sagen wußten, oder müssen wir vielleicht ein Sprachmodell suchen, das der Mentalität unserer Zeitgenossen mehr entspricht? Natürlich geht es nicht darum, das Paradox des Glaubens schmackhafter zu machen durch den Versuch, ihn „annehmbarer“ zu gestalten; vielmehr geht es darum, das heute klassisch gewordene Sprachmodell durch eine Konfrontation mit *anderen* im NT vorliegenden sprachlichen Modellen zu überprüfen. Als Vorgeschmack des Ergebnisses, zu dem wir, wie ich hoffe, geführt werden, zunächst einige Fragen. Müssen wir, wenn wir dem Glauben unserer Väter auch weiter treu bleiben wollen, ausschließlich sagen: „Jesus

¹ Text eines Vortrags, der am 24. September 1974 in Uppsala zum Beginn des Universitätsjahres gehalten wurde. Der Autor dankt *Karl-Heinz Neufeld*, der diese Seiten aus dem Französischen übersetzt hat.

² Hier wird das Thema erneut aufgenommen, das ich in dem Artikel: *Quel langage tenir sur Jésus ressuscité?*, in: *Esprit* 41 (1973) 878–890 behandelt habe.

ist auferstanden von den Toten“ sowie „Wir alle werden am Ende der Zeiten auferstehen“? Oder genügt ein gleichwertiger Ausdruck für dieses Sprachmodell, etwa indem man sagt: „Christus Jesus lebt“ sowie „Wir werden nach unserem Tod leben“?

Bevor wir auf diese Fragen zu antworten versuchen, muß der genaue Sinn einiger dauernd vorkommender, jedoch nicht ganz klarer Begriffe präzisiert werden. Zunächst beschränke ich mich auf das Wort *Sprachmodell* unter Berücksichtigung der neueren Ergebnisse der Semiotologie. Unter Sprachmodell verstehe ich alles, was mit dem System der Sprache in dem Sinn zusammenhängt, den Saussure dem Begriff gab, jedoch unter Einschluß all dessen, was das System an strukturierenden Elementen einer Welt und Zeit weitergibt: Institutionen, Kultur, Mentalität. Das Wort Sprachmodell läßt sich darum auf verschiedenen Ebenen verwenden sowohl als Bezeichnung für einen *Code* wie als *Ausdruckssystem* eines bestimmten Milieus. Damit stoßen wir auf das, was wir in der Exegese tun, wenn wir uns für einen Text auf seinen Sitz-im-Leben beziehen. Das Sprachmodell beschränkt sich also nicht nur auf das *Vokabular*, wenn es auch schon für sich ein Gesamt von untereinander verbundenen Worten darstellt oder wenigstens zusammenhängende Wortpaare bietet, wie etwa Tod/Leben, Tod/Auferstehung, Erniedrigung/Erhöhung, Erde/Himmel, Fleisch/Geist . . . Um ein Sprachmodell zu bestimmen, muß ein Vokabular noch seinen Platz in einem bestimmten Lebensmilieu bekommen. Andererseits ist es außerordentlich gewagt, eine Chronologie oder auch nur eine gegenseitige Abhängigkeit von Sprachmodellen erarbeiten zu wollen.

Nach diesen Präzisierungen möchten wir unsere Darlegung in zwei Punkte unterteilen: Zunächst sollen die ntl Sprachmodelle für Jesus, der nach seinem Tod lebendig ist, vorgestellt werden, dann soll der Versuch folgen, einige unentbehrliche Voraussetzungen und Überlegungen über eine authentische Aktualisierung des Sprachmodells des Glaubens anzubieten.

1. Die zwei grundlegenden Sprachmodelle

Ein flüchtiger Überblick entdeckt drei Typen von Vokabular, mit denen von Jesu Schicksal nach seinem Tod im NT gesprochen wird: Er ist auferstanden von den Toten, er ist verherrlicht und erhöht, er ist leben-

dig. Auferstehung, Erhöhung und Leben, das sind die drei Ausdrücke, die jetzt wenigstens summarisch zu prüfen sind.³

1.1. *Das Sprachmodell „Auferstehung“*

Die Glaubensformeln gebrauchen zwei Verben, um den Akt auszudrücken, in dem Jesus vom Tod zum Leben übergegangen ist: *ἐγείρω* und *ἀνιστάμαι*. Nach der Erklärung des Fachmanns für semitische Sprachen, J. Molitor,⁴ hätte *ἐγείρω* dazu gedient, den ursprünglichen Begriff wiederzugeben, den *ἀνιστάμαι* deutlicher zum Ausdruck bringt, nämlich „sich erheben“. Das Bild beschreibt, wie sich jemand aus liegender in eine aufrechte Position begibt, das Verb *ἐγείρω* fügt dem noch als Nuance hinzu, wie jemand aus dem Schlaf (gewöhnlich im Liegen) zum Erwachen kommt (gewöhnlich zum Aufgestandensein führend), wenn gleich dasselbe Verb auch ebenfalls nur die transitive Bedeutung von „erheben“ (Mk 1,31; Apg 3,7) haben kann und im Intransitiv „sich wieder erheben“ (sich erholen) (Mk 9,19; Lk 11,8). Es wäre angebracht, das Bild des Aufwachens nur dort beizubehalten, wo auch der Schlaf ausdrücklich erwähnt wird (Mt 27,52; Mk 5,39.41; 1 Kor 15,20; Eph 5,14). Es steht uns darum frei, zur Bezeichnung des Übergangs in eine neue Seinsweise nur das Bild von „sich erheben, aufstehen lassen“ beizubehalten.

Diese Ausdrucksweise stammt aus der Überlieferung des AT. Sie bildete sich zunächst durch metaphorischen Gebrauch für eine Krankheit, in der schon der Tod am Werk ist: Der Kranke – sei es nun ein einzelner oder ein Volk – kann mit denen verglichen werden, die „in die Grube hinabgestiegen sind“ (Ps 88,4–8). Was wir Auferstehung nennen, ist dann nur die „Rückkehr eines Menschen zum Leben, den die Krankheit unter dem Zugriff des Todes hatte fallen lassen, oder eines gefallenen Volkes, das in seinem beklagenswerten Zustand Leichen vergleichbar

³ Vgl. X. Léon-Dufour, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Paris ²1972, 29–79.

⁴ J. Molitor, *Auferstehung Jesu und sein Gesehenwerden*, in: *ders.*, *Grundbegriffe der Jesusüberlieferung im Lichte ihrer orientalischen Sprachgeschichte*, Düsseldorf 1968, 43–94.

war“.⁵ So ist es z. B. bei Hos 6,1–2 oder in der berühmten Prophetie Ezechiels, wo er die Toten beschreibt, die sich unter dem Geisthauch Gottes recken und beleben (Ez 37,1–14). Dieses Sprachmodell war damals nur metaphorisch; es bezeichnet aber später in der Episode der Makkabäer-Märtyrer eine künftige Wirklichkeit, nämlich die Auferstehung vom Tod am Ende der Zeiten: „An jenem Tage . . . werden viele von euch, die im Erdreich schlafen, erwachen: die einen zum ewigen Leben und die anderen zur Strafe, zum ewigen Schrecken“ (Dan 12,1–3). So ist Israel zum Glauben an ein endgültiges Leben gekommen, das von Gott nach dem Tod und am Ende der Zeiten geschenkt wird, allerdings nicht im Namen eines Spiritualismus, der in der Seele einen Ansatz zur Unsterblichkeit sieht und ihr den Wiedergewinn des Leibes zuspricht, sondern im Namen von Gottes Gerechtigkeit, der jene Menschen nicht endgültig im Tod belassen kann, die ihr Blut vergossen haben, um den wahren Gott zu bezeugen. Anders gesagt: Die Auferstehung meint nicht den Wiedergewinn des Leibes durch eine unsterbliche Seele, sondern den Zugang zu einem vollen und endgültigen Leben, einem Leben, das selbstredend „körperlich“ ist.

Dieses Sprachmodell bietet den Vorteil, die Kontinuität zwischen der neuen Seinsweise und der früheren zu unterstreichen; es hat aber einen wichtigen Nachteil, da es nichts Genauen über die Natur der neuen Seinsweise sagt, in die man übergeht: Das Vokabular der Auferstehung paßt nämlich ebensogut auf Lazarus, der sterblich bleibt, wie auf Jesus, der nicht mehr sterben kann. Darum fordert es eine genauere Bestimmung. Tatsächlich ist diese durch den eschatologischen Kontext schon gegeben, in dem dieses Vokabular seinen Platz hat. Das Sprachmodell Auferstehung hängt ja innerlich mit der geistigen Gesamtanschauung zusammen, in der die Beziehungen zwischen Gott und der Menschheit als zeitliche Aufeinanderfolge mit einem Anfang und einem Ende der Zeit verstanden werden. Am Ende der Zeiten setzt die Auferstehung eine radikale Umwandlung voraus: Wie Paulus sagt, werden jene, die bei der Parusie noch leben, nicht mehr sterben, sondern umgewandelt werden (1 Kor 15,52). Alles in allem genommen beschreibt das Sprachmodell Auferstehung gut den Übergang des Gleichen in ein an-

⁵ P. Grelot, La résurrection de Jésus et son arrière-plan biblique et juif, in: *P. de Surgy* (Hg), *La Résurrection du Christ et l'exégèse moderne* (LD, 50), Paris 1969, 17–53, 34.

deres: gleichzeitig also Identität und Umwandlung. Doch sagt es gar nichts über die neue Seinsweise, in die man übergeht. Von da her erklären sich die jüdischen Spekulationen, die genauer sagen möchten – und zwar mehr oder minder glücklich –, welche Natur die auferstandenen Leiber besitzen.⁶

Auf Jesus angewandt nimmt das Sprachmodell Auferstehung in der Zeit und für einen einzelnen voraus, was für das Ende der Zeiten dem ganzen Volk Israel verheißen ist. Darüber hinaus sagt es aber nichts über die Seinsweise dieses neuen Lebens und verlangt damit nach einer notwendigen Ergänzung, besonders nach der, die mit dem Sprachmodell gegeben ist, von dem wir im nächsten Abschnitt sprechen werden, nämlich der Erhöhung.

Auf die Christen angewandt bleibt aber das Sprachmodell Auferstehung an das Ende der Zeiten gebunden. Wenn Jesus „der Erstgeborene unter den Toten“ (Kol 1,18) ist, „Erstling der Auferstehung“ (1 Kor 15,20.23), dann bedeutet das, daß sich nur um den Preis eines Verrats des Sprachmodells selbst sagen läßt, jemand anderer als Jesus auferstehe in der Zeit. Für uns ist die Auferstehung als etwas Zukünftiges etwas, das wir in einem „Noch nicht“ erwarten müssen, durch die Verheißung uns vor Augen gehalten und durch den Glauben an die Person des schon auferstandenen Jesus versichert.

Schließen wir diesen Überblick über das Sprachmodell Auferstehung kurz und knapp. Für sich bringt es recht gut den Akt des Übergangs von der Seinsweise des Todes zur Seinsweise des Lebens zum Ausdruck. Im eschatologischen Kontext, in dem es begegnet, bedeutet es eine radikale Umwandlung des Seins, läßt aber die Frage nach der Natur des neuen Lebens offen. Es scheint mir auch weniger glücklich, vom „Auferstandenen“ zu sprechen, als sagte man etwas Genaues über die neue Seinsweise des Lebens dessen, der auferstanden ist.⁷

1.2. Das Sprachmodell „Erhöhung“

In Konkurrenz zum Sprachmodell „Auferstehung“ bietet das NT ein weiteres Sprachmodell an, das sich nicht mit der Beschreibung des

⁶ Siehe z.B. ApkBar 49,2–51,3, eine jüdische apokryphe Schrift des ersten Jahrhunderts n. Chr.

⁷ Vgl. X. Léon-Dufour, *Par-delà la mort*, in: *Études* 337 (1972 [Juli–Dezember]) 605–618. – *Ders.*, *Mort et Résurrection: Apport des données juives à la doctrine chrétienne*, in: *Rencontre. Chrétiens et juifs* 8 (1974) 202–209.

Übergangs von der Seinsweise des Todes zu jener des Lebens erschöpft, sondern überdies die neue Seinsweise Jesu ausmalt. Das Vokabular dieses Sprachmodells ist verschiedenartig: Jesus ist erhöht (Apg 2,33), er ist verherrlicht (Apg 3,13.15), er ist zum Herrn eingesetzt (Röm 10,9). Versuchen wir nun, dieses Sprachmodell mit dem früheren in Beziehung zu setzen.

Die Rede Petri in Apg 2,22–36 ist charakteristisch. „Diesen Mann, den ihr getötet habt, . . . hat Gott auferweckt; dafür sind wir alle Zeugen“ (Sprachmodell „Auferstehung“ = A); doch Petrus fährt gleich fort: „Zur Rechten Gottes also wurde er erhöht (Sprachmodell „Erhöhung“ = E), empfang die Verheißung des Heiligen Geistes und hat so verbreitet, was ihr seht und hört. Tatsächlich, es ist nicht David, der zum Himmel aufgestiegen ist, denn er sagt ja selbst: ‚Der Herr hat meinem Herrn gesagt: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich dir deine Feinde unter die Füße gelegt habe‘. Das ganze Haus Israel soll es also sicher wissen: Gott hat ihn zum Herrn und Christus gemacht“ (Sprachmodell „Erhöhung“). Offenkundig folgt hier eine bestimmte Zahl von Ereignissen aufeinander: Tod (23), Auferstehung (24–32), Auffahrt (33), triumphierendes Sitzen (34–36). Eine ähnliche Folge findet sich auch in 5,30–31: „Gott hat ihn aufgeweckt (A), . . . ihn hat Gott zu seiner Rechten erhöht (E)“. Aber hüten wir uns, darin nur eine zeitliche Abfolge von Ereignissen zu sehen; wir projizieren dann leicht unser gewohntes Denkschema hinein, das dem Sprachmodell A entspricht. Ein aufmerksamer Blick läßt vielmehr erkennen, daß diese Abfolge künstlich ist. In 2,32 führt nämlich die erneute Erwähnung der Auferstehung nicht zu einem weiteren Akt, der hier als Ergänzung folgen würde, sondern zu einer näheren Erklärung: „So *also* (οὕτως) wurde er zu seiner Rechten erhöht“. Die Erhöhung folgt nicht nach der Auferstehung, sondern macht deren wahre Bedeutung offenkundig. Auferstehung und Erhöhung sind „vielleicht ursprünglich jeweils selbständige Interpretationen desselben Vorganges“.⁸

Die Gegenüberstellung der beiden Sprachmodelle ist bezeichnend. Sie ergänzen einander, allerdings nicht, um noch irgendein zusätzliches Ereignis zu erwähnen, sondern um ihren einschlußweise mitgegebenen In-

⁸ H. Schlier, Über die Auferstehung Jesu Christi, Einsiedeln ³1970, 23.

halt zu erklären. So versteht man einfache Formeln wie jene, die Paulus mitteilt. In Röm 10,9: „Wenn deine Lippen bekennen, daß Jesus Herr ist (E) und wenn dein Herz glaubt, daß Gott ihn auferweckt hat von den Toten (A), dann wirst du gerettet“. Und in 1 Thess 1,10: „Dem lebendigen und wahren Gott dienen und seinen Sohn von den Himmeln (E) erwarten, den er von den Toten auferweckt hat (A), Jesus, der uns von künftigen Zorn befreit“. Alles scheint hier darauf hinzudeuten, als fordere das volle Verständnis des Mysteriums die Erwähnung der beiden Sprachmodelle.

Um die Natur des Sprachmodells E noch genauer zu bestimmen, würde es hinreichen, das Modell im Reinzustand zu betrachten. Tatsächlich läuft nun auch wenigstens zweimal (und in Texten, die man für sehr alt halten darf) der Gedankengang nicht vom Tod zur Auferstehung und nicht einmal vom Tod zum Leben, sondern zur Erhöhung. Im Rahmen dieses Vortrags bleibt mir keine Möglichkeit, die Hymnen aus dem Philipperbrief 2,6–11 und aus dem 1. Timotheusbrief 3,16 in genauer Einzalexegese vorzustellen. Ich möchte darum einfach daran erinnern, daß diese Hymnen nicht nach der Abfolge Tod, Grab, Auferstehung, Erscheinungen und Himmelfahrt aufgebaut sind, sondern auf einer Entgegensetzung zweier Seinsweisen beruhen. So im Philipperbrief: Erniedrigung (6–8) und Erhöhung (9–11). Im Unterschied zu den Glaubensformeln wird hier nach dem Tod nicht die Auferstehung genannt und noch weniger das Begräbnis und die Erscheinungen. Was aber die Erhöhung betrifft, so ist sie unmittelbar Verherrlichung Jesu, sein Eintritt in die universale Herrschaft. Hätte man dem Verfasser der Hymne die Frage gestellt: „Ist Jesus auferstanden?“, so hätte er natürlich bejahend geantwortet. Doch hätte er ohne Zweifel auch zu verstehen gegeben, daß damit das Wesentliche nicht gesagt ist. Was wichtig ist, das ist die Herrschaft und die Herrlichkeit Jesu Christi. Für 1 Tim 3,16 wird das Mysterium ebenfalls mit Hilfe antithetischer Wortpaare zur Darstellung gebracht: Fleisch/Geist, Engel/Nationen, Welt/Herrlichkeit. Der Gegensatz ist räumlich: Alles ereignet sich entweder auf der Erde oder im Himmel, unten oder oben.

Ich möchte hier nicht über das Entstehungsdatum dieser Texte diskutieren, das vielleicht nicht bis in die ersten Jahre des christlichen Glaubens zurückgeht. Doch möchte ich sagen, daß ich mit E. Schweizer nicht einverstanden bin, wenn er den Gegensatz Erniedrigung/Erhöhung im Philipperbrief auf die griechische Überlieferung vom Abstieg aus

dem Himmel/Aufstieg zum Himmel zurückführt.⁹ Denn es handelt sich hier nicht um die Fleischwerdung des Sohnes Gottes, sondern um seine Erniedrigung im Tod am Kreuz. Die zugrundeliegende Überlieferung ist die des leidenden Gottesknechtes, der dann zum Himmel erhoben wird. Was 1 Tim 3,16 betrifft, so nehme ich mit J. Jeremias an, daß sich hier das Ritualschema der Thronbesteigung spiegelt.¹⁰

Tiefergehend noch möchte ich – in zwei Worten, die noch weiter zu erklären sind – den Überlieferungsstrom aufdecken, in dem das Sprachmodell E zuhause ist: Das Sprachmodell A gehört zur eschatologischen Tradition (wie schon früher gesagt wurde), das Sprachmodell E dagegen steht in der „apokalyptischen“ Mentalität. Der Sinn dieses letzten Begriffs bleibt noch genauer zu bestimmen; denn nur zu häufig faßt man ihn mit R. Bultmann und E. Käsemann¹¹ als gleichbedeutend mit dem Warten auf das Weltende und bringt es in Gegensatz zum Eschatologischen als dem Ende der Geschichte zur Geschichte in ihrem Ablauf. Diese Sichtweise wird jedoch dem geistigen Prozeß des Apokalyptischen nicht gerecht; denn sie unterwirft ihn einfach dem Eschatologischen und reduziert ihn auf eine enge Konzeption vom Ende der Welt. In Wirklichkeit läßt sich aber das Apokalyptische und das Eschatologische nicht auf einen solchen Nenner bringen; es hat vielmehr das erste das zweite abgelöst. Das sollte nur kurz angedeutet werden.

Wie der Prophet, so möchte auch der Visionär der Gegenwart und der Geschichte Sinn geben. Doch im Unterschied zum Propheten faßt er die Zeit in ihrer Totalität. Literarisch gesehen wählt er seinen Ort in einer ursprünglichen Vergangenheit (er läßt Adam, Henoch, Mose, Elia . . . sprechen); im Glauben aber wählt er seinen Platz am Ende der Zeiten. Er stößt damit gegen die Mauer des Zeitendes und hat ein anderes Sprachmodell zu finden, um den Unterschied der beiden Welten, jener der Menschen und jener Gottes, aufrecht zu erhalten. Wenn die Zeit aufhört zu verrinnen, dann kann das Schema des *vorher/nachher* nicht mehr dazu dienen, die gegenwärtige Welt und die zukünftige auseinanderzuhalten. Man muß dann auf ein anderes Schema zurückgreifen, das

⁹ E. Schweizer, Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments, München - Hamburg ²1970, 89–90.

¹⁰ J. Jeremias, Die Briefe an Timotheus und Titus / H. Strathmann, Der Brief an die Hebräer (NTD, 9), Göttingen ⁹1968, 21.

¹¹ E. Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen, II, Göttingen ³1970, 105–131: Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik.

räumlich ist und nach *oben/unten* unterscheidet. Darin besteht schließlich ja auch die Doppeldeutigkeit, die in der jüdischen Welt dem hebräischen Begriff 'ôlam (auf Griechisch: αἰών) anhaftet und dessen Nebentöne ebensowohl räumlich wie zeitlich sind. In diesem neuen Schema liegt der Raum dem Sprachmodell zugrunde und läßt die Tatsache hervortreten, daß die Zeit zu Ende gegangen ist, sodaß nun das Schema *vorher/nachher* das Schema *unten/oben* fordert und damit deutlich zum Ausdruck bringt, daß es ungeeignet ist, in adäquater Weise das Mysterium des Lebens durch den Tod hindurch und umgekehrt auszusagen.

Und doch kann auch dieses Schema schließlich die Zeit nicht ganz ausschalten: Heimlich taucht sie in folgender Weise wieder auf: Der Apokalyptiker kann sich in der Theorie recht gut an das Ende der Zeit stellen und bleibt dennoch auf der fortschreitenden Linie der Zeit, wenn er seinen Platz an einem bestimmten Punkt der Vergangenheit einnimmt, da er Pseudonyme wählt oder auf die Berechnung von Jahren zurückgreift, die ihn noch von dem Ende trennen, an das er sich gerade plazierte hat. So sehr stimmt es nämlich, daß sich niemand in seiner Ausdrucksweise vom *vorher/nachher* freimachen kann, selbst wenn er auf das Schema *unten/oben* zurückgreifen muß und will, um die Verschiedenheit der Welten auszudrücken.

Kehren wir zum Sprachmodell E zurück. Es nimmt das Ende der Zeit nicht vorweg, es steht am Ende der Zeit und möchte durch die Negation der Erfahrung gerade die neue Wirklichkeit aussagen, auf die es abzielt. Daher rührt auf räumlicher Grundlage der Gegensatz zwischen Erde und Himmel, Erniedrigung und Erhöhung; daher auch die mehr qualitativen Gegensätze zwischen Fleisch und Geist (Röm 1,3f), zwischen Verdemütigung und Verherrlichung oder auch zwischen Ehe und Nicht-Ehe (Mk 12,28). Damit wird nicht allein die radikale Umwandlung als notwendig behauptet, sondern auch das neue Leben dieser Seinsweise geschildert.

Auf Jesus angewandt macht das Sprachmodell E die Herrlichkeit dessen deutlich, den Gott aus dem Tod herausgerissen hat, sowie seine Herrschaft über das All. Das ist ein wichtiger Vorteil, denn es bricht ausdrücklich mit der einfachen Kontinuität, die das Sprachmodell A immer wieder ganz einseitig aufzudrängen schien. Doch bringt es auch seinerseits eine Gefahr mit sich: Da es unmittelbar gar nichts über den „leibhaften“ Charakter dieses verherrlichten und herrschaftlichen Lebens aussagt, steht es Deutungen des gnostischen Typs weit offen. So wird die Schlußfolgerung unausweichlich: Das Sprachmodell E kann sich we-

der des Sprachmodells A entschlagen noch kann es jenes ersetzen, ebenso wenig wie es das Sprachmodell A ohne Rückgriff auf das Sprachmodell E geben könnte. Bevor die Konsequenzen für die Aktualisierung des Sprachmodells näher entfaltet werden können, muß noch Wert und Bedeutung des Vokabulars „Leben“ geprüft werden, das zu Beginn dieser Darlegung als Teil der offenkundigen und grundlegenden Gegebenheiten im NT erwähnt wurde.

1.3. *Wo ist der Ort des Sprachmodells „Leben“?*

Im Verlauf der knappen vorausgehenden Darlegungen zu A und E haben wir uns dauernd auf den Ausdruck „Christus lebt“ bezogen. Wäre damit nicht ein Sprachmodell gegeben, das den Sinn der beiden früheren Sprachmodelle angibt und erlauben würde, diese komplizierten Schemata für unsere Zeit hinter uns zu lassen? Ich glaube nicht, da sich meiner Meinung nach der Ort dieses Sprachmodells auf einer anderen Ebene befindet, und weil es notwendig durch die beiden früheren verdeutlicht werden muß. Wir möchten nur kurz die Gegebenheiten des NT in Erinnerung rufen und die verschiedenen Verwendungen des Verbums unterscheiden, um den Übergang zum Leben oder die Seinsweise des Lebens näher zu kennzeichnen.

Nur in zwei Fällen bedeutet der Aorist ἔζησεν den Übergang der Auferstehung. „Christus starb und gewann das Leben zurück“ (Röm 14,9) und „Der, der tot war und der sein Leben zurückgewann“ (Apg 2,8). Und einmal im Passiv: „Christus wurde dem Leben zurückgegeben“ (1 Petr 3,18). Dasselbe Verbum ζωοποιέω wird auch von den Menschen ausgesagt, und zwar sowohl im Passiv in 1 Kor 15, 22 wie auch im Aktiv, wobei Gott das Subjekt ist, in Röm 4,17; 8,11; Joh 5,21. Welchen Schluß darf man aus dieser Übersicht ziehen? Zunächst handelt es sich nicht um eine „stereotype Formel“, sondern um theologische Übertragungen, die vom Kontext gefordert sind. So hat in Röm 14,9 das paulinische Spiel mit der Antithese Tod/Leben zur erwähnten Formulierung geführt. Das gleiche gilt für Apg. Was 1 Petr 3,18 betrifft, so stehen wir vor einem Sprachmodell E. Ehrlicher Weise läßt sich darum das Sprachmodell Leben nicht auf die gleiche Ebene stellen wie die beiden früheren, wenn man das Tun Gottes an seinem getöteten Sohn ausdrücken will.

Zwar nicht zur Bezeichnung des Übergangs, wohl aber zur Bezeichnung der neuen Seinsweise Jesu findet sich das Sprachmodell Leben häufiger. Jesus lebt (Mk 16,11; Lk 24,23; Joh 14,19; Apg 25,19; Röm 6,10; 2 Kor 13,4), er ist lebendig (Lk 24,5; Apg 1,3; Hebr 7,25; Offb 1,18), er ist Urheber des Lebens (Apg 3,15), er besitzt die Macht eines unvergänglichen Lebens (Hebr 7,16). So charakterisiert vor allem der Hebräerbrief gern das Leben des endgültigen Hohenpriesters.

Woher stammt nun dieses Sprachmodell? Es ist zwar nicht unmöglich, daß die Vorliebe des Lk für dieses Modell auf seine Verwandtschaft zur griechischen Mentalität zurückgeht, aber schon das AT kannte ebenfalls dieses Sprachmodell. Etwa bei Jes 26,19 liest man: „Deine Toten werden leben, ihre Leichen werden sich erheben. Wacht auf und singt, ihr, die ihr im Staube ruht“. Der Unterschied zum Sprachmodell A ist deutlich: Die beiden ruhen auf dem Gegensatz Tod/Leben; doch bestimmt das Sprachmodell A das Sprachmodell Leben genauer, nicht umgekehrt. Übrigens hat Lk selbst es gezeigt in 24,5, wo er das Sprachmodell A nicht zugunsten des Sprachmodells Leben ausgeschaltet hat.

Außerdem müssen wir feststellen, daß der Gebrauch des Begriffs Leben dieses gewöhnlich als ewig qualifiziert. Darin deutet sich aber ein Ungenügen des Wortes selbst an. Darum hatte Daniel gesagt: „Die, welche zum ewigen Leben erwachen, und die zur ewigen Strafe“ (Dan 12,2). Ähnlich steht auch im NT: Christus stirbt nicht mehr (Röm 6,9), er ist „für immer lebendig“ (Hebr 7,24f; vgl. 1 Kor 15,50–54; Apg 20,14; 21,4), er ist der Lebende, der einzige Lebendigmacher.

Noch ein letztes Motiv sei genannt, das uns verpflichtet, das Sprachmodell Leben nicht den beiden anderen anzugleichen. Es ergibt sich aus einer theoretischen Überlegung. Das Sprachmodell Leben gehört ja in einen Bereich, den man als symbolisch charakterisieren könnte; denn es wird unmittelbar erfahrene Wirklichkeit ausgesagt, durch die gerade eine einer anderen Ordnung angehörende Wirklichkeit bezeichnet wird. Alles wird in dieser Weise gesagt, jedoch ohne daß wirklich die Ähnlichkeit und der Unterschied zwischen diesem Leben und dem hier unten tatsächlich erfahrenen Leben genauer bestimmt wird. Im Unterschied zum Sprachmodell Leben stützen sich aber die Modelle A und E nicht auf Erfahrungswirklichkeiten und gehören darum auch nicht eigentlich zur symbolischen Sprache. Sie sind vielmehr vom Glauben an Gott gestaltet, der am Ende der Zeiten vom Tod erweckt oder in der Zeit jene verherrlicht, die er als Gerechte beurteilt. Genauer gesagt handelt es sich

um „Metonymien“ des Sprachmodells Leben: Die Auferstehung bezeichnet eigentlich die Rückkehr in ein volles körperliches Leben, die Erhöhung unterstreicht den geistlichen und verherrlichenden Aspekt dieses Lebens nach dem Tod. Ziehen wir also daraus den Schluß: Einerseits gibt es ein Sprachmodell Leben, das in sich selbst gültig ist, und andererseits gibt es die Sprachmodelle Auferstehung/Erhöhung, die das erstere genauer ausdeuten, weil diese Präzisierung nötig ist. Gegenüber dem Sprachmodell Leben erweisen sich die beiden Sprachmodelle Auferstehung und Erhöhung korrelativ miteinander zusammenhängend als unerlässlich.

1.4. Schluß

Das Sprachmodell Leben drückt direkt die Wirklichkeit aus, die Jesus nach seinem Tod erfahren hat und die wir nach unserem Tod erfahren sollen. Es kann in pädagogischer Absicht benutzt werden, um die Hörer in das Mysterium einzuführen, das ein Leben darstellt, welches stärker ist als der Tod. Auf jeden Fall bleibt es genauer zu bestimmen, entweder mit Hilfe eines Beiworts (auf die Gefahr hin, daß es nicht verstanden wird), etwa ein „ewiges“ Leben, oder mit Hilfe der beiden grundlegenden Sprachmodelle, in denen das NT seinen Glauben an Jesus den Auferstandenen und den Herrn ausdrückt.

Was die beiden Sprachmodelle A und E eint und unterscheidet, ist ihr Bezug auf die Zeit. A behauptet die Wirklichkeit einer zeitlichen Folge, bereit, deren Ende vorwegzunehmen, um einen Platz für die Auferstehung Jesu zu finden. Ganz bewußt wählt E seinen Ort am Ende der Zeiten, was darauf hinausläuft, die Zeit im Sprachmodell selbst zu verdrängen. Beim Versuch, die Menschenwelt in ihrer Totalität zu erfassen, geht man die Reihe der Generationen zurück und bringt schließlich den letzten Horizont ins Spiel. Ich bin aber selbst Teil dieser Folge, ohne etwas anderes tun zu können als sie zu bejahen oder zu verneinen, indem man ihr ein Ende aufzwingt. Sonst verlaufe ich mich in die Illusion einer abstrakten Ewigkeit.

In eine theologische Ausdrucksweise übertragen bedeutet das, daß die Gegenwart des Christen *noch nicht* und *doch schon* das Ziel in sich trägt, das wir noch nicht benennen können. So kann das neue Leben Christi in einer Geschichte aus aufeinanderfolgenden Ereignissen wiedergegeben werden, so wie Lk sie in seinen Erscheinungsberichten er-

zählt hat oder wie Paulus sie den Korinthern verheißt, indem er sagt, eines Tages werde Christus das Reich seinem Vater zurückgeben: Das Eschatologische wird historisch. Doch diese historische Folge wird gleich durch die „Aufhebung“ dieser Gegenwart dank der Himmelfahrt oder des letzten Tages wieder korrigiert. Wenn Homologie zwischen der Sprache des Lk und der Eschatologie besteht, dann aufgrund des Schemas *vorher/nachher*. In dieser Perspektive bekommt nämlich die Gegenwart eine zusätzliche Dimension, die in Zukunft nicht mehr auf eine einfache Beziehung zwischen zweien, zwischen einem Vorher und einem Nachher zurückgeführt werden kann. Man ist von einer zweidimensionalen Fläche in einen Raum mit drei Dimensionen vorgestoßen. Obwohl dieses Sprachmodell wesentlich zeitlich bleibt, enthält es doch notwendig eine Negation der Zeit in der Form des Endes, sei es das Ende der Anwesenheit Christi (Himmelfahrt) oder das Ende der ganzen Welt (letzter/Jüngster Tag).

Das Sprachmodell A unterstreicht das „noch nicht“ und hält so im Christen die Hoffnung wach. Das Sprachmodell E betont das „schon da“ und versichert den Christen seines Glaubens. Das Sprachmodell A bringt das göttliche Tun zur Sprache, wie es am Werk ist, als echte Schöpfung, die Auferstehung genannt wird. Das Sprachmodell E bedeutet die Umwandlung in die verherrlichte und endgültige Seinsweise. Das eine wie das andere scheint notwendig, um in authentischer Weise das Geheimnis des Lebens nach dem Tod anzugeben.

2. Sprachmodell unserer Zeit

In Kenntnis der ntl Sprachmodelle, deren Komplexität die Norm für den aktuellen Ausdruck des Glaubens ist, hat sich der Exeget an die Prüfung der eigenen Zeit zu machen. Sagen wir gleich, was er vielleicht erreichen kann.

2.1. Exegese, Sprache und Wort

Muß sich der Exeget in seiner Aufgabe auf die Erforschung ntl Sprachmodelle beschränken oder darf er seine Untersuchung bis zu einem Beitrag über das Schriftwort ausweiten? Es scheint, daß Bultmann auf die letzte Forderung eingehen wollte, als er erklärte, daß

„Jesus ins Kerygma auferstanden sei“.¹² So vermied er es, das Wort über Jesus Christus und das Wort Jesu Christi auseinanderzureißen. Damit respektiert er den Text im ganzen. Wir sind aber daran gewöhnt, Glaubensformeln aus dem Text zu entnehmen, und geraten damit in Gefahr, den Kontext aus dem Auge zu verlieren, aus dem die Formel entnommen wurde. Nun zeigt aber gerade dieser Kontext, z. B. in 1 Kor 15, daß es da einen „Sprecher“ Paulus gibt, der sich selbst mit dem bindet, was er sagt, und ebenso die Hörer, an die er sich richtet. In einem solchen existentiellen Kontext jedoch bekommen die oben erwähnten Formeln erst ihren Sinn, und nirgendwo sonst. Es gibt keine Glaubensaussage, die nicht Verkündigung des Glaubens und gerade dadurch auch ein *Anspruch* ist, der mich treffen will. Darum muß die Exegese so weit gehen, daß sie diesen „störenden“ Charakter des Wortes Gottes offenkundig macht.

Aber wir möchten doch die Analyse unserer Überlegung noch etwas weiter treiben. Unter *Wort* verstehe ich die Ausführung und den Einsatz von Sprache durch einen einzelnen oder mehrere, durch eine oder mehrere Gemeinschaften. So ist das Wort die Verwirklichung des Sprachmodells, doch kann es das nur, weil es in seinem ersten Ursprung so etwas ist wie der Akt, der die Kommunikation in und durch eine gegebene Sprache begründet. Wir sind einverstanden mit Saussure, wenn wir sagen, das Wort sei in dem Sinn „Ausführung“ von Sprache, wie der Musiker eine Partitur „ausführt“.¹³ So gibt es auch ein apostolisches Wort, das die Botschaft der Gemeinde verkündet und dazu das Sprachmodell A in 1 Kor 15,3–5 und das Sprachmodell E in 1 Tim 3,16 gebraucht. Und da dieses apostolische Wort schließlich Echo auf ein Wort ist, das die Jünger im geheimen vernommen haben, darf man es auf einer zweiten Stufe auch Wort des Herrn nennen.

Sprache gibt es ja nur als Verwirklichung von Wort. Umgekehrt gibt es aber auch Wort nur, weil es eine Wirklichkeit „Sprache“ gibt. Fassen wir Texte als Verwirklichungen von Wort auf, dann darf man sie als „Aktualisierungen“ betrachten, die sich nicht auf das System der Spra-

¹² R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Botschaft zum historischen Jesus* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse), Heidelberg⁴ 1965, 27.

¹³ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, hg. von T. de Mauro, Paris 1972, 36.

che zurückführen lassen. Dieses System zeigt sich ja auch nie im Rein-zustand, es sei denn am Ende eines Formalisierungsprozesses. Anders gesagt: Um das Wort zu hören und um die Texte sprechen zu hören, ist es nicht nötig, *über* die Texte *hinauszugehen*. Zweifellos sind Sprache und Wort zu unterscheiden, doch darf man sie nicht ungebührlich trennen. Die Sprache ist kein Sprungbrett, das man mit dem Fuß zurückstößt, hat man einmal Schwung genommen, während das Wort bleibt. Wenn wir also das Wort erreichen können, das uns heute wirklich trifft, dann nur durch Vermittlung des Sprachmodells, durch die Beziehung, die innerlich Code und Anwendung dieses Code verbindet. Darum kann ich auch nicht sehen, was ein besonderes Kapitel über das Schriftwort bedeuten könnte. Durch eine korrekte Textanalyse mit Hilfe der verwandten Sprachmodelle bin ich imstande, die Texte sprechen zu hören.

Damit ist die Durchführung der Aufgabe des Exegeten näher präzisiert. Dabei geht es nämlich direkt weder um das Schöpferwort Gottes noch um das begründende Wort des Auferstandenen und nicht einmal um das ursprüngliche Wort der Apostel, sondern nur um die Botschaft, die uns von den Zeugen in ihrer eigenen Sprachwelt mitgeteilt wurde. Zu analysieren ist dieses Sprachmodell in seinen verschiedenen Dimensionen, um dadurch die Botschaft korrekter zu erfassen, die die unterschiedlichen Vorstellungen noch einmal zusammenfaßt.

Trotz des Unternehmens, das man manchmal beobachten kann und das durch die Dichte des Sprachmodells stoßen möchte, um zur Klarheit des Wortes zu kommen, kann die Exegese meiner Meinung nach nicht das Wort selbst aussagen. Ich frage mich vielmehr, ob eine solche Auffassung nicht etwas von einem gewissen Voyeurtum an sich hat und — sofern es sich um das Wort Gottes handelt — sogar von einer wirklichen Idololatrie. Jakob lernte nicht den Namen dessen kennen, mit dem er die Nacht hindurch bis zum Morgengrauen gekämpft hatte. Aber sein eigener Name wird geändert, da er stark war gegen Gott und über die Menschen den Sieg davontragen soll. Dazu wurde er gesegnet. Ohne Zweifel kämpft der Exeget letzten Endes mit dem Wortgeschehen (*la parole en acte, the speech-act*), und doch hat er nur die Texte in Händen. Er kann den Namen dieses Wortes im Akt nicht nennen, es sei denn durch die Analyse der Sprachmodelle hindurch. Wohl aber kann er seinen Segen empfangen, das heißt im semitischen Verständnis eben nicht ein verbales Wort oder einen Begriff, sondern einen Akt. Und gerade dadurch vermag er zu erfahren, wie sein eigener Exegetenname

in den des Theo-logen geändert wird. Denn indem er das Sprachmodell des Textes überträgt, bringt der Exeget gerade über sich selbst hinaus das Wort der Apostel und das gründende Wort des Herrn, das göttliche Schöpferwort zum Sprechen. Indem er den Text mitteilt, schafft er Kontakt mit dem Wort. Dort endet das exegetische Unternehmen, das in seinem Ziel und in seiner Durchführung ganz existentiell ist: Indem es die begriffliche Mitteilung untersucht, respektiert es das Wort.

2.2. *Hermeneutik*

Jetzt möchte ich kurz die Anwendung rechtfertigen, die ich mit dem Versuch zur Entdeckung eines zeitgenössischen Sprachmodells für die Auferstehung Jesu unternehmen muß.

Die Hermeneutik besteht nicht darin, sich auf ein Ereignis zu beziehen, das man nach eigener Vorstellung mittels der historischen Methode ausgemacht hätte, sondern darin, das eigene Sprachmodell – ausgehend von überlieferten Sprachmodellen und von vorliegenden Deutungen eines Ereignisses – zu beurteilen.¹⁴ Das heißt nicht, diese Sprachmodelle seien selbst unabhängig von dem Ereignis, über das sie reden. Wohl aber bedeutet es, daß der Hermeneut darauf verzichtet, das Ereignis als Gegenstand des Denkens fest zu erfassen. Er betrachtet es nur in seiner vielfältigen Erscheinung, die sich uns durch dessen Deutungen anbietet. So also richtet sich seine Sicht voll und ganz auf die Beziehung, die Deutungen und Ereignis verbindet, auf dieses X nämlich, das sich als das bestimmen ließe: „ohne das es keine Deutung gäbe“ und das die Linguisten wohl als *réfèrent* bezeichnen würden, nämlich das, wovon der Text spricht und was nicht der Text selbst ist. Nach diesem Versuch, diese Beziehung näher zu bestimmen, kann sich der Hermeneut daran wagen, seinen Zeitgenossen den Sinn zu erklären und damit das Wort Gottes zu aktualisieren. Nur dieser Sinn allein eröffnet sich auf die Zukunft.

Aber kommen wir darauf zurück, ein zeitgenössisches Sprachmodell zu erstellen. Das geschieht allerdings nicht durch sklavische Wiederholung eines vergangenen Sprachmodells, sondern durch dessen Umformung, nachdem man sich der Distanz bewußt geworden ist, die uns von ihm trennt.

¹⁴ Vgl. X. Léon-Dufour, *L'exégète et l'événement historique*, in: RechSR 58 (1970) 555–559.

2.3. Auf der Suche nach einem zeitgenössischen Sprachmodell

2.3.1. Vom Prinzip der Totalität

Vor allem haben wir uns vor der Auswahl zu hüten, die wir bei der Ausarbeitung eines Sprachmodells ganz spontan treffen. Die beiden Sprachmodelle, die als grundlegend bezeichnet wurden, bieten uns einen Raster, um neuere Vorstellungen von der Auferstehung zu lesen. Ich möchte die Versuche von W. Pannenberg¹⁵ und von J. Moltmann¹⁶ erwähnen. Beide reagieren auf R. Bultmann, dem sie zu Recht eine Entleerung der Geschichte zugunsten einer bestimmten Theologie des Wortes und des Kerygmas im Augenblick der für den Glauben entscheidenden Begegnung zum Vorwurf machen. Beide sind demgegenüber der Meinung, daß nur das Ende der Geschichte der Schlüssel zum Sinnverständnis unserer Zeit sein kann. Von da an – so scheint mir – gehen sie auseinander.

Pannenberg glaubt, die Auferstehung Jesu erlaube ihm ein Sinnverständnis für die Universalgeschichte. Seiner Meinung nach müssen wir unsere Geschichtsauffassung erneuern, allerdings keineswegs durch die Untersuchung des Sprachmodells, das sie zum Ausdruck bringt (die Texte), sondern durch die Traditionsgeschichte (die Deutung im Licht des Endes). Wenn nämlich die Ereignisse der Geschichte auch erst am Ende ihren letzten Sinn bekommen, so greifen sie doch auf ihren letzten Sinn voraus: Sie sind nämlich eine Skizze des Endes. Gott offenbart sich darum auch nicht direkt wie in einer Art von Theophanie, sondern indirekt durch seine Eingriffe in die Geschichte. Und unter diesen Ereignissen nimmt die Auferstehung Jesu das Ende voraus. Folglich kann auch der Gläubige in den Ereignissen des Alltags die Gegenwart Gottes selbst erkennen.

Moltmann meint seinerseits, die Auferstehung eröffne der Geschichte eine neue Zukunft. Nachdrücklich weist er jede religiöse Auffassung vom Typ der Epiphanie zurück (und ordnet sogar das Unternehmen Pannenberg's unter diese Versuche ein), wonach die Gegenwart Offen-

¹⁵ W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh ³1969, 47–112: Die Auferweckung Jesu als Grund seiner Einheit mit Gott.

¹⁶ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie* (BEvTh, 38), München 1968, 125–209: Auferstehung und Zukunft Jesu Christi.

barung ist. Ganz im Gegenteil bekommt die Auferstehung Jesu gerade in bezug auf die Verheißung, in den Kategorien der Erwartung ihren eigentümlichen Platz. Sie begründet nämlich die Geschichte mit der Verheißung, die sie sichert. Darum soll sich der Gläubige von der Verheißung mitreißen lassen, die im übrigen ihren Ursprung in einer Sendung hat.

Außerlich gesehen besteht zwischen Moltmann und Pannenberg allerdings ein Widerspruch. In Wirklichkeit aber stimmen sie darin überein, daß sie ihren Ort auf der gleichen Ebene wählen, die von ihnen selbst „apokalyptisch“ genannt wird (wobei der Sinn dieses Wortes jedoch auf „Ende der Geschichte“ eingeschränkt ist). Sie scheinen beide die Problematik des Sprachmodells nicht zu kennen, dessen sie sich bedienen. Hier braucht nur daran erinnert zu werden, wie sich beide auf das Element des Hörens in den Erscheinungsberichten über den Auferstandenen berufen, um diesen Zeugnissen eine ihrer Meinung nach indiskutable Objektivität zusprechen zu können. Ihre vornehmlich objektivierende Auffassung von der Geschichte aber läßt überdies ratlos. Darum soll wenigstens summarisch die jeweilige Teilwahrheit bei beiden angedeutet sein, obwohl mir natürlich bewußt ist, daß damit unzulässige Vereinfachungen riskiert werden.

Wenn Moltmann sich auf die Kategorie der Verheißung beruft, betont er mit Recht einen wesentlichen Aspekt der biblischen Religion. Denn der Glaubende bleibt in der Hoffnung immer auf das Ziel hin ausgerichtet. Aber wenn er die Auffassung der Orientalen von der Epiphanie (und einschlußweise auch die griechische Auffassung, die auf Parmenides zurückgeht) ablehnt, dann entleert er damit im gleichen Augenblick den vorausgenommenen Besitz und die Offenbarung des Momentes, die für uns das Ereignis der schon erfolgten Auferstehung Jesu darstellt. Hält man sich an die oben anerkannten Sprachmodelle, dann ließe sich sagen, er folge unbewußt dem Schema *vorher/nacher* und verwerfe praktisch das Schema *unten/oben*. Und doch kann allein dieses letztere Schema die unzulässige Objektivation des ersten hindern, wenn es wirklich stimmt, daß ausschließlich die dialektische Beziehung die Wahrheit verschiedener Sprachmodelle sichern kann. Von dort aus wird seine Kritik an Pannenberg ungerecht, wenn er diesen gern mit einem griechischen Philosophen, für den die Natur Gott offenbart, auf eine Stufe stellen möchte.

Wenn Pannenberg demgegenüber den Gegenwartsaspekt der Offenbarung herausstreicht, hütet er sich eben wohl, seine Auffassung mit der

griechischen zu verwechseln, selbst wenn er den für manche so fremden Begriff einer Universalgeschichte aufgreift, dem eigentlich nur in Absicht und Ursprung der Glaube rechten Sinn geben kann. Aber Pannenberg berücksichtigt die Verheißung nur zufällig, ohne die Zukunft wirklich zu begründen. Damit verschließt er sich jedoch, ohne es zu wollen, der Zukunft. Entsprechend den Denkschemata, die ich aufgedeckt zu haben meine, ließe sich sagen, er gehorche unbewußt dem Schema *unten/oben*, wie es Mt völlig klassisch im Bericht von der letzten Erscheinung des Auferstandenen zugrundegelegt hat: „Seht, ich bin bei euch bis ans Ende der Welt“. Tatsächlich kann ja unsere gegenwärtige Erfahrung durchaus die göttliche Gegenwart offenbaren, ja erstere existiert im eigentlichen Sinn ja nur dank der letzteren. Doch Pannenberg macht sich nicht bewußt, daß dieses Sprachmodell trotz seiner Gültigkeit nicht das Schema *vorher/nachher* ausschließen darf. Ganz im Gegenteil ist dieses Schema geradezu unerläßlich, damit die Sicht des Wirklichen nicht nur einem einzigen Sprachmodell verhaftet ist.

2.3.2. Vorschläge für ein zeitgenössisches Sprachmodell

Von vornherein habe ich meine Einstellung mit Bezug auf die beiden Autoren zu bestimmen, die ein Sprachmodell für den Glauben an die Auferstehung Jesu bieten. R. Bultmann werde ich nicht berücksichtigen, der ja ein dem Glauben äußerliches Kriterium vorschlägt, nämlich das Selbstverständnis des Menschen vor Gott. Dieses Prinzip der „existentialen“ Interpretation ist aber ungeeignet, um über die Sprache des Glaubens Rechenschaft zu geben.

Ein zusätzliches Wort jedoch zu W. Marxsen.¹⁷ Er beruft sich auf die Erfahrung Petri, dem evident ist, daß Jesus nicht hat sterben können, und daß die Vergangenheit des Herrn noch in seiner eigenen Gegenwart weiterwirkt. Demzufolge hätte Petrus diese Erfahrung „interpretiert“, indem er das innere Erlebnis seiner eigenen Erfahrung „Auferstehung“ genannt hätte. Die Sache Jesu geht heute noch weiter, das heißt: Jesus von Nazareth lebt jetzt in mir selbst fort durch seine Lehre und durch sein Tun. Ich möchte nichts über den psychologischen Charakter dieser Rekonstruktion sagen und beschränke mich auf das Problem des Sprachmodells in seiner Beziehung auf die Erfahrung. Marxsen scheint

¹⁷ W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*, Gütersloh 1968, 153–158 [vgl. RechSR 57 (1969) 588–594].

mir die Gegebenheiten zu verkennen, nicht nur, was die Sprache des NT betrifft, sondern auch, was die Gegebenheiten der menschlichen Erfahrung angeht. Man gewinnt den Eindruck, er nehme an, ein Weg führe hinter die Sprache bis zu einer Erfahrung im Reinzustand, die von jeder Sprache unabhängig wäre. Tatsächlich aber sind Erfahrung und Interpretation immer direkt verbunden. Jede Erfahrung vollzieht sich ja in einem vorgegebenen sozialen Milieu, das in seinen wechselseitigen Beziehungen durch die Sprache konstituiert ist. Unter anderem ist das auch der Grund, warum mir scheint, daß Marxsens Hypothese unannehmbar ist. Wir haben nicht nach einer Erfahrung zu suchen, die unserer eigenen analog wäre und vor der Sprache läge. Vielmehr bleibt der Versuch zu unternehmen, das oder die Sprachmodelle zu interpretieren (die natürlich voller Erfahrung stecken), die uns das NT bietet.

2.3.2.1. Auf der Suche nach einer Metasprache

Im Vorausgehenden versuchten wir eine Zurückführung verschiedener Sprachmodelle, wie sie uns das NT anbietet. Letztlich meinen wir, daß sich die drei wichtigsten sprachlichen Ausdrücke auf zwei grundlegende Sprachmodelle zurückführen lassen. Auferstehung und Erhöhung erwiesen sich als unerläßlich, um die Natur der symbolischen Behauptung des Sprachmodells Leben näher zu charakterisieren.

Gehören nun diese beiden Sprachmodelle (A und E) selbst auf ein und dieselbe Ebene? Meiner Ansicht nach – doch würde das jetzt eine lange Ausführung erforderlich machen – umgreift das Sprachmodell E das Sprachmodell A. Zweifellos ist ja A präziser als E, doch stellt gerade diese Genauigkeit ein Hindernis dafür dar, daß es wirklich exakt sagen kann, was es sagen möchte. Das ist noch etwas zu erklären. A hängt vom Tod ab, der als Ende der Zeit und als zu überwindendes Hindernis verstanden ist. E dagegen hängt unmittelbar an der Beziehung zu Gott. Dadurch erfaßt man den wahren Sinn des „Todes“, der jetzt nicht einfach Ende der Zeit und Verschwinden eines räumlichen Körpers meint, sondern wesentlich (wie Paulus sagt) Umwandlung des ganzen Seins durch Gott. Die Umwandlung aber umfaßt die Auflösung des Menschen, während die Auflösung des Menschen ihrerseits nicht die Umwandlung einschließt. Zu diesen Hinweisen würde auch noch eine Analyse des Verhaltens Jesu von Nazareth gehören. Jesus hat das Reich Gottes und die Umwandlung des Alls unter das Vorzeichen der

Verherrlichung Gottes und der Wiederkunft des Menschensohnes in Herrlichkeit gestellt. Erst in der Folge, angesichts von Mißerfolg und Tod, hat er das Geschick der Auferstehung näher ins Auge gefaßt. Das Sprachmodell Auferstehung bildet darum sozusagen ein Moment innerhalb des Sprachmodells Erhöhung. Denn die Verherrlichung ist das Ende aller Dinge, nicht aber die Auferstehung als solche.

Obwohl nun das Sprachmodell E das umfassendere ist, macht es (wenigstens hier unten) das Sprachmodell A nicht überflüssig. Vielmehr muß dieses beibehalten werden um unserer zeitgebundenen und sterblichen Situation willen. Ein heute gültiges modernes Sprachmodell müßte darum eine zeitliche Bestimmung haben; denn das „schon“ und das „noch nicht“ gehören wesentlich zur Botschaft Christi. Damit wäre auch die Kontinuität zwischen der sterblichen Seinsweise und der kommenden gewahrt. Was das Sprachmodell E angeht, so läßt sich fragen, ob die Projektion *unten/oben* beizubehalten ist oder ob sie einem bestimmten kulturellen Milieu angehört, einer Kosmologie, die uns heute nicht mehr entsprechen kann (doch dürfte dabei nicht ausgeschlossen werden, was einen Aspekt des grundlegend im Raum lebenden Menschen bildet – ein Sprachmodell, das er darum als Begründung unserer Existenz in dieser Welt wiederfinden müßte). Auf jeden Fall ist anzuerkennen, daß dieses Sprachmodell nicht zum Ziel hat, uns über die Beziehung unten/oben zu unterrichten, sondern die Andersartigkeit (Verschiedenheit) der Welten hier unten und dort oben zu bezeichnen. Daher kann denn auch der Wechsel zu qualitativen Gegensätzen gut das gleiche Sprachmodell ausdrücken: Materielles/Geistliches, das Besondere/das Allgemeine . . .

2.3.2.2. Vorschläge

Jetzt möchte ich einige Gedankenpaare vorschlagen, die dazu dienen könnten, die Bedingungen für ein gültiges Sprachmodell über die Auferstehung herauszuarbeiten.

2.3.2.2.1. Person und Kollektivität

Der erste bemerkenswerte Punkt betrifft den Wert der menschlichen Person, der durch die vorausgenommene Auferstehung in der Zeit an Jesus von Nazareth bestätigt wird. Das meint, daß die Kollektivität in der Erwartung der Auferstehung von jetzt an im Individuum Jesus die Vor-

wegnahme und Gegenwart dessen besitzt, was sie für sich selbst am Ende der Zeiten erhofft. Das heißt ebenfalls, daß die Person aufgewertet ist und in der Kollektivität nicht untergehen kann. Und schließlich bedeutet es, daß der Individualismus ausgeschlossen wird, denn Jesus ist der Erstling unter denen, die schlafen: Die Erwartung der Auferstehung am Ende stützt nach meiner Auffassung den Wert des gemeinsamen Glücks, das wir einmal teilen sollen. Und darum kann ich das Schicksal meiner persönlichen Vollendung gar nicht denken, ohne auch die Erwartung des Endes zu betrachten, in dem alle vereint sein werden.

2.3.2.2.2. Gegenwart und Verheißung

In Jesus dem Auferstandenen und Verherrlichten haben wir *schon* die Gegenwart der Verherrlichung. Und doch fahren wir fort, auch jetzt *noch nicht* die Fülle dieser Gegenwart zu besitzen, und zwar wesentlich, weil das Ende der Zeit noch nicht gekommen ist. Das also ist der Sinn der Vorstellung eines Christus, der auch seinerseits die Herrschaft seinem Vater noch nicht zurückgegeben hat oder der jetzt selbst noch den Kampf führt. Jede Gegenwart ist unmittelbar an eine Verheißung gebunden. Umgekehrt aber ist auch jede Verheißung schon im Prinzip erfüllt. In anderer Ausdrucksweise könnte man sagen, daß die Situation des Glaubenden die eines Menschen ist, der im Glauben schon besitzt und der in der Hoffnung noch nicht besitzt. Glaube und Hoffnung hängen dialektisch zusammen, um unsere Situation in bezug auf den lebendigen Christus aussagen zu können.

2.3.2.2.3. Kontinuität in Alterität

Die beiden Sprachmodelle erlauben, daß weder die Kontinuität noch die Andersartigkeit (Verschiedenheit) aufgegeben werden. Beide sind unerläßlich, will man das Mysterium aussagen. Die Andersartigkeit läßt sich relativ leicht fassen, denn sie besteht vor allem in der Verneinung der irdischen Erfahrung, ohne daß sie sich anders als im Traum von Vervollkommenheit und vom Universalen näher bestimmen ließe. Für die Kontinuität dagegen ist eine weitere Präzision erforderlich. Sie kann nicht eigentlich im Materiellen liegen, denn das würde bedeuten, daß man in einem wesentlichen Punkt die erforderliche Andersartigkeit bestritte. Sie hat darum zunächst ihren Ort in Gott, der der gleiche ist in seiner ersten Schöpfung und in der Erhaltung des Lebens

für immer. Die Kontinuität liegt dann aber auch in der geschaffenen Person, unter der Voraussetzung, daß unter Person nicht nur eine Seele verstanden wird, die dem Leib gegenüberstände, sondern das ganze Individuum.

2.3.2.2.4. Anwesenheit des Auferstandenen

Eines der schwierigsten Probleme, das zu lösen bleibt, ist das der Gegenwart Jesu beim Glaubenden. Dort macht sich der Wert des von den Evangelisten gebrauchten Sprachmodells besonders bemerkbar, wenn sie sagen wollen, wie sich der Herr Jesus den Jüngern geoffenbart hat. Betrachtet man die Texte näher, so kann man sich nicht damit zufrieden geben (ganz das Gegenteil von dem, was oft geschieht) zu sagen, es gebe in diesen Berichten zwei Dimensionen, nämlich das Wiedererkennen und die Sendung (Mission), um auszudrücken, in welchem Sinn Jesus bei den Seinen ist. Die Erscheinungsberichte haben vielmehr drei Grunddimensionen.¹⁸ Die erste Dimension ist mit der *Initiative* gegeben: Der Auferstandene, und nicht die Jünger, hat die Initiative, sich gegenwärtig zu setzen. Die zweite Dimension besteht im *Wiedererkennen*: „Ich bin es wirklich“, der gleiche, den ihr früher gekannt habt und der jetzt lebt. Die dritte Dimension schließlich bedeutet die *Sendung* (Mission): „Geht!“. Damit gründet der Herr seine Kirche. Diese dreifache Dimension charakterisiert noch jetzt und für immer die aktuelle Gegenwart des lebendigen Jesus bei den Glaubenden. Ich werde das nicht weiter entfalten, da ich voraussetze, daß es uns heute wohl vertraut ist. Die Objektivität der Erscheinungen ist an die charakteristische Initiative gebunden. Der Bezug zu Jesus von Nazareth begründet die historische Verwurzelung der christlichen Existenz und verhindert jede gnostische Flucht. Schließlich schafft die Sendung (Mission) die Verwurzelung in der heutigen Welt und schützt vor jeder „mystischen“ Illusion, die aus dem Glaubenden einen aus dieser Welt Entwichenen machen würde.

Am Schluß dieser exegetischen Überlegungen wird sich der Leser vielleicht fragen, ob es sich hier nicht um einen intellektuellen Luxus handelt. Ich bin nicht dieser Ansicht, da ich vielmehr glaube, daß dies die einzige Art und Weise ist, wie man zu einem tiefen Erfassen des ntl

¹⁸ Léon-Dufour, *Message pascal*, 124–130. 295–297.

Befundes gelangen kann. Dank der Entdeckung der Denkschemata ist man imstande, die Sprachmodelle in deren Komplexität zu erfassen. Man wählt nicht das eine oder andere aus, man versteht ein jedes in seiner Tiefe. Existieren die Denkschemata im Reinzustand nicht, sind sie doch dialektisch verbunden und offenbaren im „Verlauf“ des Textes, unter dem Anschein einer historischen Abfolge, die Wirklichkeit, welche die benützten Sprachmodelle auszusprechen intendieren. Von hier aus könnten die vorausgehenden Überlegungen beitragen zu einem besseren Verständnis dessen, worin das „Reden von der Auferstehung“ besteht.